

陽明學中的欲望觀

《明儒學案》中對欲望的幾種見解

李慶

十四世紀和十五世紀的上半葉，中國是在不斷加劇的，以程朱理學為其主要理論支撐的思想專制統治下渡過的。而十五世紀後半葉興起的以陽明心學為代表的思潮，使原來的正統觀念，價值判斷標準發生了動搖。在欲望觀方面，自然也是如此。原來《四書大全》等官方教條所鼓吹的「存天理，滅人欲」之說，受到了各方面的沖擊。《明儒學案》對當時社會上，主要是陽明學中有關欲望的見解，作了相當的記載，本文就擬對此略加剔抉，以求對那個時代的欲望觀，有一個大致的勾勒。

我們想從對欲望的認識和對欲望的態度這樣兩個部分來說明。

一

先看對欲望的認識。

明代學者對欲望，大致有如下四種看法。

(一)「心靜欲動說」。也就是從動態和靜態的關係上，來說明欲望的性質。比如，錢德洪認為：

此心從無始中來，原是止的。雖千思萬慮，只是天機自然，萬感萬應。原來本體常寂，只為吾人自有知識，便功利嗜好，技

能聞見，一切意必固我，自作知見，自作懂擾，失却至善本體，始不得止。^①

他還說過：

君子之學，必事於無欲。無欲則不必言止而心不動。^②

此外，同樣是王陽明的大弟子，而在不少問題上見解和錢德洪並不致的王畿認為：

蓋自然之所為，未嘗有欲。聖人無欲應世，經綸裁制之道，其中和性情，本原機括，不過如此而已。^③

又說：

人心未免逐物，以其有欲也。無欲，則雖萬感紛擾而未嘗動也。從欲，則雖一念枯寂而未嘗靜也。^④

再有，同為陽明學者的張元汴認為：

此心即是天理。方其未動，本無人欲，纔一萌動，則有天理便有人欲。^⑤

很顯然，他們這些論述，基本上都是從王陽明所主張的，把「欲」視為已經萌動的心性這一觀點上展開的，^⑥也可以說就是王陽明著名

的「四句教」中「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動」⑦在欲望觀方面的具體化。

把欲望的本質視為「動」，在中國有相當長的歷史。「動」和「靜」的觀念，早在金文中便已經出現了。在《論語·雍也》中，已經有了「知者動，仁者靜」的說法，也就是將此二者作為相對或相關概念加以思考的情況。而在欲望觀領域中導入這兩種狀態，以此來說明「欲」，似以《老子》為最早，在《第三十七章》中曰：

無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。⑧

但這裡只是以「靜」來說明，來描述「無欲」、「不欲」的情況，還沒明確地把「動」或「靜」作為「欲」的本質特性。

到了漢代《淮南子》里，人們對「欲」的認識有了進一步的深化，「動」，「靜」這一對本來是用以說明具體事物的概念，被進而引用到抽象領域，用以說明「欲」的本質。在《原道訓》中有曰：

人生而靜，天之性也。感而後動，性之害也。物至而神應，知之動也。知與物接而好惡生焉。

對於這最後一句，漢代高誘的《注》曰：

接，交也，情欲也。⑨

高誘的欲望觀和《淮南子》本來的說法，未必完全都符合。任何的注釋，用現代闡釋學（Hermeneutic）的觀點來說，總會帶有注釋者本身的印記，但在這條注釋上，可以說和原意基本上還是吻合的。也就是認為，「好惡」的欲求，是和「知與物接」，和「動」密切相關的。

這樣的看法在東漢王充的論說中也可以看到，《論衡·自然篇》中曰：

有欲，有為，故動。動則有為。

魏晉時代的嵇康在《答向子期難養生論》中也認為：

夫不慮而欲，性之動也。⑩

晉代的賈逵也說過：

人生而靜，天之性也；物感而動，性之欲也。性欲既開，流宕莫檢。⑪

賈逵當然算不上什麼重要的思想家，而這樣一位官僚也這樣說，不正可以說明，欲望的本性就是動的觀點已經在社會上逐步定着下來了嗎？

經歷了佛教的洗禮，在宋代理學家們的論述中，也可以看到這樣的論說。程頤在他「始冠」以後所作的《顏子所好何學論》中說：

形既生矣，外物觸其形而動於中矣。其中動而七情出焉，曰，喜怒哀樂愛惡欲。⑫

又，在《河南二程遺書》中可以看到：

自性之有動者謂之情。⑬

在《河南程氏粹言》中也有：

情者，性之動也。⑭

的說法。當然，「情」和「欲」在二程的思想體系中是有區別的，但他們認為「情」和「欲」都有着「動」這一基本特性，應該說是很明確的。而這一看法，在二程的後學，在朱熹那里，也被繼承着。朱熹說：

欲是情發出來底。心猶水，性猶水之靜，情則水之流，欲則水之波瀾。但波瀾有好底，有不好底。欲之好底，如我欲仁之類。不好底，則一向奔馳出去，若波濤翻浪。大段不好，欲則滅却天理，如水之壅決，無所不害。⑮

可見，明代陽明學中認為「心靜欲動」的看法，正是沿續了歷史上有關認識的產物，當然對於充滿活性的「欲」，應當採取什麼樣的態度，有各種不同的結論，我們留待下面再討論。

(二)「迷悟說」。持這種看法的人認為，「欲」乃是一種「迷」，也就是心處於迷惑的狀態，而人心本來則是「悟」，即清醒，明徹的。

比如，泰州學派的代表人物王艮在《樂學歌》中唱道：

人心本自樂，自將私欲縛。私欲一萌時，良知已知覺。一覺便消除，人心依舊樂。^{①⑥}

就是把私欲視為將自己束縛起來，蒙蔽起來的東西，而人的本性，本來面目，則是快樂的。關於這一點，他的後學夏廷美說得更明確：

天理，人欲，誰氏作此分別？儂反身細求，只在迷悟間。悟則人欲即天理，迷則天理亦人欲。^{①⑦}

天理，人欲本身沒有區別，區別只在於人自身的「迷」與「悟」而已。這就把王艮的說法發揮得更具體了。

與此相類的說法，還有羅汝芳（近溪）的見解：

喜怒哀樂，原因感触而形。故心如空谷，呼之則響，原非其本有也……

蓋渾淪順適處，即名為善，而違碍處，便名不善也。故只渾淪到底，即便不善，化而為善也。^{①⑧}

這里以「渾淪」與否來說明欲望的存在與否，而渾淪順適，在一定意上說來，也就是「不迷」。

這樣的認識，實際上相當程度上是把欲望視作個人主觀感覺的產物。而從其思想來源來說，則是從王陽明主張的

七情順其自然之流行，皆是良知之用，但不可有所著。七情

有著，俱謂之欲，然纔有著時，良知亦自會覺，覺即蔽去，復其體矣。^{①⑨}

這種把欲視為「良知」之蔽的見解中衍生出來的。

如果進一步追尋這種觀念的淵源，則可以發現，它和佛教的思考方式有相當的聯系。比如，在玄奘譯的《般若波羅蜜多心經》中曰：

依般若波羅蜜多故，心無罣礙。無罣礙故，無有恐怖。^{②①}

又比如，《法華經·如來壽量品》中曰：

薄德之人，不種善根，貧窮下賤，貧著五欲，入於憶想，妄見網中。

也就是被「迷」住之意。同書《法師功德品》中曰，如信奉佛法，則：

是善男子，善女人，父母所生，清淨肉眼，見於三千大千世界。內外所有，山林河海，下至阿鼻地獄，上至有頂，亦見其中。^{②②}

再比如，《淨土三經》之一的《無量壽經》中曰：

滅諸煩惱，離惡趣心。具足成就無量功德，得深禪定諸通明慧，遊志七覺，修心佛法。肉眼清徹，靡不分了。天眼通達，無量無限，法眼觀察，究竟諸道。慧眼見真，態度彼岸。佛眼具足，覺了法性。^{②③}

而禪宗的最主要「法典」——《壇經》中有曰：

善知識，不悟即佛是衆生，一念悟時，衆生是佛。（《般若第二》）

思量一切善事而生善行，如是諸法在自性中，如天常清，月常明，為浮雲蓋覆，上明下暗，忽過風吹雲散，上下俱明，萬象俱現。（《懺悔第六》）^{②④}

再有，宋代以後在中國頗為流行的《臨濟錄》中也曰：

念心疑處是個魔。你若達得萬法無生，心如幻化，更無一塵

一法，處處清淨是佛。然佛與魔，是染淨二境。^②

凡此等等。毫無疑問，上面所引佛典所屬的宗派，教系并不相同，他們在談論到「迷」、「悟」或「礙」、「順」、「淨」、「明」等觀念時，要表述的內容也并不相同，但我們可以感覺到，他們的思考方式，或者用現在的術語來說——它們的思考模式則是相似的。陽明學者們則把這種思考的方式引入了欲望觀的領域，用以說明欲望的本質，在這一點上，我們似也可以看到陽明學形成源流的另外一個側面。此外，在用「迷」、「悟」或「淨」、「明」等表述欲望時，我們還可以感到，這和王陽明把「欲」說成是「氣」的思想有着聯系，「淨」、「明」或「蔽」等々，不也可以使人聯想到「氣」的存在形態嗎？在這一點上，當時的論者也許并不是自覺的。

(三)「欲不為惡說」。這是從價值判斷的角度對欲望的闡述。這裡，我們可以看出々鄒守益的論述，他以為：

……以貨色名利比諸霧靄魑魅，則有所未穩。形色天性，初非嗜欲，惟聖踐形，只是大公順應之，無往非明月，無往非郊野鸞鳳。若一有增減，則妻子家事，猶為霧靄魑魅，心體之損益，其能免乎？^③

這裡，他否定了簡單地把「貨色名利」視之為惡的看法，認為關鍵在於本心的狀況。他還說過：

天理人欲，同行異情，此正毫釐千里之幾。從良知精明流行，則文，武之好勇，公劉，太王之好貨色，皆是天理。^④

天下真利害，便是天下真是非。^⑤

之所以要選錄鄒守益（東廓）的論述，是因為類似的，甚至比這更為明快的論說，我們在明代的何心隱，李卓吾等人的著述中，多可以見到，而中外的研究者，對此已多有論說之故。但一般的學者，往往把肯定欲望的觀點，視為是「王學左派」的見解。其實，這是可以進一步探討的。鄒守益如從陽明學的派系來區分，系江右學派中的人物，他大概不屬於一般概念中的「王學左派」吧？而他的上述見解，也從根本上否定了欲望便是罪惡淵藪的觀點。

從價值判斷的角度對欲望進行分析和描述，在中國文化，中國思想史中，也有着漫長的歷史。

比如，衆所周知，在《老子》中，就明確地把「欲望」視為個人和社會進步的陷阱，在《第四十六章》中曰：

罪莫大於可欲，禍莫大於不知足。咎莫憯於欲得。^⑥

最明確地表明了這一態度。此外，《孟子·告子上》中，記載了孟子和告子關於人性的著名論爭，孟子提出了「性善論」，其中包含有「欲」為惡的思想因素。《墨子》對於過度的奢欲，也抱有明顯的批判態度。然而，到了戰國後期的荀子那里，則對社會上流行的否定欲望的觀念進行了反駁。比如，在《正名篇》中曰：

凡語治而待去欲者，無以道欲而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者，無以節欲而困於多欲者也。^⑦

主張要對欲望加以正確的引導，而不應被它所困惑。表現了對欲望某種程度的肯定和對運用，把握欲望這頭「怪獸」以達到某種目的的勇氣。此後，《韓非子》之中，更進一步把這種思想發揮到了淋漓盡致的地步，在此就不詳引了。

漢代的《淮南子》中，對當時肯定欲望的觀點又進行了反駁，再

次沿襲先秦道家的觀念，強調「欲」是一種破壞性的惡的力量。比如在《原道訓》中曰：

好惡者，心之過也；嗜欲者，性之累也。

在《精神訓》中說：

嗜欲者，使人之心氣越；而好惡者，使人心之勞；弗疾去，則志氣日耗。

以後，隨着佛教嚴厲的禁欲主義說教的傳入，盡管在對待欲望的方式上，不乏爭論，但視「欲」為「惡」，可以說一直是占統治地位的觀念。即使在嵇康的《養生論》，《答向子期難養生論》等著作中，對於「欲」的「善」或「惡」，表述得也不是很直接明確的。

當然，認為「欲」并非就是惡的觀點，事實上一直在社會的深層存在着。比如唐代白居易曾寫過一篇《策問》，對皇帝的欲望進行議論，主張由此而及人，並不認為「欲」為惡；唐代李翱寫的《廣廢莊論》中，也強調「欲」是自然，並不能一概而論地稱之為「惡」。^③

宋代的王安石，主張利用人們的欲望力量來進行社會的變革，他很明確地認為，不能把「欲」稱之為「惡」。他說：

喜，怒，愛，惡，欲而善，然後從而命之曰仁也，義也；喜，怒，愛，惡，欲而不善，然後從而命之曰不仁也，不義也。^④

也就是說，欲是有善有惡的。

這以後興起的理學中。對「欲」的善惡，也進行了論說，質言之，以二程和朱熹為代表的理學家，基本上都在實際上傾向於「欲」為惡的看法，元代及明朝初年正統說教中的「存天理，滅人欲」，可以說就是這種觀念頗為極端化的表現。

陽明學的興起，使當時的正統觀念發生了一些變化，在欲望觀上產生的各種議論，正是當時價值觀念變化的具體表現之一。而從鄭守益這樣一般說來并非十分激烈的人物對欲望的認識來說，當時這樣的看法已是比較普遍的了。

（四）欲望的「兩分說」。即不再簡單籠統地談論欲望，而主張要有所分析和區別。比如，劉元卿在他的《去欲說》一文中提出：

夫欲有二。有不容不然之欲，有心所沉溺之欲。自不容不然者而言，無論欲明明德之欲不可去，即聲色臭味之欲，何可一日無？何也？皆天也。自心所溺而言，無論聲色臭味之欲，不可不去；即行仁義之欲，亦不可一日有。何也？皆天除者也。^⑤

這種把「欲望」分成不同層次，分別加以對待的認識，在以前的著述中，雖說也可看到，比如《老子·第三章》中，提出要對民衆「實其腹」，「強其骨」，又要使之「無知無欲」，實際上就包含了把屬於生理本能層次的飲食等和其他欲求加以區別的思想因素，但在那里，並沒有明確地從概念上加以區分。而劉元卿在這里談到的欲望的「兩分說」，則明確地提出了這一點，或許也可以認為，這是對欲望本質認識的深化吧。

二

以上，我們列舉了陽明學者們對欲望認識的主要見解，下面再來看他們在如何對待欲望，即對待欲望態度的看法。依筆者之見，大致可以分為如下三類：

第一，去欲論。

持這一觀點的人認為，欲望雖說是和作為人主體的「心」聯系在一起，是必然存在的，但對於每一個具體的人來說，則應當節制自己

的欲望，除去自己的欲求，使之符合於所謂的「禮義」。

同樣主張「去欲」，在明代陽明學者中，也有兩種意見：

(1) 王畿等所主張的「懲忿窒欲」說。王畿認為：

人心只有是非，是非不出好惡兩端。^③

而「好」，如果稍過頭，便會成為「欲」，而「惡」稍過頭，便會成為「忿」，所以他主張：

懲心忿，窒心慾，方是本原易簡功夫。^④

他還更明確地說過：

忿與欲，只好患上略過些子，其幾甚微。懲忿窒欲，復其是非之本心，是合本體的功夫。^⑤

薛侃也持有相近的觀點。他提出：

夫求盡吾心者，懲吾忿，窒吾欲，遷吾善，改吾過，窮吾之神，知吾之化，自有而自為之，夫誰謂不能？^⑥

就是主張要通過自我修養，來做到「懲忿窒欲」，用自我的控制，來達到出神入化的境界。

這種說法，實際上和歷史上道家所主張的「寡欲說」頗有相通之處，可以說是「寡欲說」在陽明學系統中的反映。黃宗羲曾經這樣評論羅汝芳和王畿的區別：

近溪（羅汝芳）入於禪，龍溪（王畿）則兼於老，故有調息法。^⑦

他看到的，大概也正是王畿和道家的聯系這一點。

(2) 黃宗明主張的「逐漸去欲」說。黃宗明在一封致林春的信中，針對林春所主張的「無欲即靜」說，提出，不應當在「無欲」上多花氣力，而應當注重「寡欲」：

學必寡欲而後無欲。知用力而後知得力，此工夫漸次，有不可蠟而進者。若執事（筆者按：指林春）所言，恐不免失之太早。如貧人說富，如學子論大賢。功效體當，自家終無受用時也。^⑧這就是肯定人的欲望在最初必然存在的前提下，主張實事求是地逐漸前進，以達到「去欲」的目的。

第二，回歸本體論。

針對上述的「去欲論」，有的學者認為，不應當在「欲」的問題上多考慮，而應當講求本體的修養和向自身本來的自然面目複歸，提出了「回歸本體」的主張。這方面主要的代表有歐陽德（南野）和聶豹（雙江）等。

比如，歐陽德曾批判薛侃主張的「懲忿窒欲」說，曰：

中離（按：薛侃）懲忿窒欲為第二義，亦是為志未徹底，徒用力於忿欲者。^⑨

他認為，重要的是在「本體」上用功夫。山川流逝，草木生化，人的喜怒哀樂，視聽言動，都在周流變化，所以，不能把「欲」說成是動的，而本體良知則是「未發」的，「靜」的。他認為，良知本身是「無動無靜」的，也可以說是超越了「動」，「靜」這種具象狀態的。^⑩因此，最重要的問題，就是要在這個「良知」的本體上用功夫。這個「本」增強了，情欲等便會自然地消退下去。

與此觀點相近的聶豹則認為：

寡欲之學，不善體貼，將與克伐、怨欲，不行同病。^⑪

又說：

惟主靜則氣定，氣定則澄然無事。^⑫

只要能做到這樣「氣定」的狀況，便可以「無欲」。

質言之，持這種「回歸本體」論者認為，比起「去欲」來，更重要的是培養「善根」，本身強固了，「欲」也就自然而然地起不到「惡」的作用。這種想法的根底里，使人感覺到，依然流淌着「性善論」的波。

第三，順欲論。

這一主張，也可稱之為「適欲」論。持此見解者，針對上述主張望欲，主張歸於靜寂的看法，予以反駁，認為世間的一切，都在生生不息地運動，那種要使「心如死灰」的欲望論，實際上是違背自然的。比如，王棟說：

心之生機，頃刻不息。所謂出入無時，莫知其向，是其神明不測，自合如此。若一概盡欲無之，必求至於泯然無念，非惟勢有不能；即能之，正所謂槁木死灰，自絕其生生不息之機而可乎？^{④3}

這樣的認識，可以說是當時泰州學派中有代表性的見解。從這樣的認識出發，他們強調，對於情和欲，必須順應其自然，使之得以發抒和流行。泰州學派的代表人物王良的說法是直截了當的：

只心有所向，便是欲。^{④4}

聖學唯無欺天性。聰明學者，率其性而行之，是不自欺也。^{④5}

在前面已引用過的那篇《樂學歌》中唱道：

人心本自樂，自將私欲縛……一覺便消除，人心依舊樂。樂是樂此學，學是學此樂。不樂不是學，不學不是樂。^{④6}

人的本性，本來就是活脫脫的，如「鳶飛魚躍」；人的本性，本來就應當是快樂的，人的學習和追求也應當是快樂的。你不去追求快樂，不

學此快樂，便是被「私欲」束縛住了，活自倒楣，怨得了誰？！天地自然，四時興替，萬物生化，庸人自擾之而不樂，因此也就不是「學」！他認為：

人不自滅其性，而不自作聰明，其誰不聖人乎？^{④7}

聖人就當率其性而為之，聖人就自當快樂，不快樂就不成其為聖人！王良的論說，顯現出一種對人生的自信和洒脫。

這樣類似的觀點，在當時其他的陽明學者那里也可以看到。比如，羅汝芳說得很乾脆：

嗜欲莫非天機也。^{④8}

嗜欲是理所當然的。黃綰則認為：

飢寒於人最難忍，至若父母妻子，尤人所難忍者。一日二日，已不可堪，況於久乎？由此言之，則利不可輕矣，然有義焉……此皆學問之不可不講者。^{④9}

也就是指出，人的欲求，不當壓抑，與此有關的利益等問題，不當輕視，而應當順而行之，學習之，講求之。

此外，唐順之也說過：

儒者於喜怒哀樂之發，未嘗不欲順而達之。其順而達之也，至於天地萬物，皆吾喜怒哀樂之所融貫，而後一原無間者可識也。^{⑤0}

也是主張應當順應喜怒哀樂之欲。

在這股思潮中，最突出的人物，當屬李贄。他公開肯定欲望的合理性，把順欲論發揮到了極致。翻開他的著作，便令人感到一種透辟肆揚的氣氛。關於欲望，他這樣說：

穿衣吃飯，即是人倫物理；除却穿衣吃飯，無論物矣。^{⑤1}

謂聖人不欲富貴，未之有也。^⑤

因此，對於人們的欲望，只能加以順應，而不能用所謂的種種「條理」去壓制。他說：

夫天下之民物衆矣。若必欲其皆如吾之條理，則天地亦且不能。是故寒能折膠而不能折朝市之人，熱能伏金而不能伏號奔之子。何也？富貴利達所以厚吾天生之五官，其勢然也。是故聖人順之，順之則安之矣。是故貪財者與之以祿，趨勢者利之以爵，強有力者與之以權。能者稱事而官，慊者夾持而使……^⑥

這是最明確不過的順欲論。盡管在中國欲望觀的發展歷史上，這未必是「石破天驚」的首創之言，但在當時的社會歷史條件下：宋元以來所謂正統的程朱之學——即天理，人欲不可并存之說籠罩着整個社會，王陽明的心學在一定程度上反撥了這種論調，使傳統的價值觀念發生動搖之際，李贄的論說，撕去了禮義道德的面紗，把激蕩着的人欲之流，赤裸裸地摆在世人的面前，并且直言不諱地聲稱，這正是聖人們所肯定的東西，這種舉動所造成的沖擊之大，也就可想而知了。

李贄思想的基礎，盡管主要依然屬於陽明學範疇，并且還涉及到佛教禪宗以及道教的思想，但他對於那些假道學家的揭露，却是異常深刻。他雖然還沒有形成一個獨立的思想體系，但他思想中燃燒的烈焰，却在中世紀的黑夜中，閃現出耀眼的光；甚至至今仍令人難以忘懷！尤其是他面對封建專制統治，面對着足以將他置於死地的權勢，毫不畏懼，爲了自己的理念，不惜以死相爭的人格力量，在這以後數百年的中國歷史上，都是罕有其比的。正因為如此，他的思想和著述，才被權勢者們視爲洪水猛獸，橫加禁止，他所主張的「順欲」論，所受的遭遇也是同樣的。

以上，我們概括地敘述了明朝自王陽明以後、或者說陽明學者欲望觀的種種見解。這種以「欲望」爲主題來議論的現象本身就說明，傳統的，被定爲一尊，否定欲望的觀念，已經動搖，受到了種種挑戰。而在對欲望這一問題的探討中，歷史上各種欲望觀的合理因素，被從不同的角度闡發出來。與人性問題相關連，可以說，中國古代思想中有關欲望的認識，在這個時期得到了較爲全面的闡述和深化。肯定欲望的存在，認爲欲望不能否定，認爲欲望未必就是惡的觀點，在李卓吾等人那里被進一步發揮了，這表明了對於人類本身認識的進步，也正是人類自身解放到達了某一程度的標誌。雖說這使一些習慣於「中庸」地思考問題的學者難以一下子接受，使那些號稱正統的御用學者暴跳如雷，但在以後的歷史進程中我們可以看到，就是那些反對者，也悄悄地，自覺或不自覺地把這些觀點塞進了自己的文字中。「天理」，「人欲」不兩立的觀點，作爲官方的御定理論，雖說在以後仍佔着正統地位，但在一般學者和社會的理念中，它已經失去了足以令人信服的合理性，它被進一步地清算，只是時間問題而已罷了。

〔注釋〕

- ① 見黃宗義《明儒學案》卷十一《浙中王門學案二》中華書局整理標點本第228頁。
(中華書局，北京，一九八五年)以下所引《明儒學案》概出此版。
- ② 同上書，第233頁。
- ③ 同上書，卷十二《浙中王門學案二》，第257頁，王畿《論學書》。
- ④ 同上書，第245頁，《答吳中淮》。
- ⑤ 同上書，卷十五《浙中王門學案五》，第325頁，《不二齋論學書，寄馮緯川》。
- ⑥ 見《陽明全集》卷七《示弟立志說》中有曰：「必欲此心純乎天理而無一毫人欲之私，非防於未萌之先而克於方萌之際，不能也。」也就是說，欲望就是

- 萌動之本性。《四部備要》本，下引同。
- ⑦ 見《傳習錄》卷下，又參見明治書院《新譯漢文大系》所收近藤康信所譯《傳習錄》，山下龍二著《陽明學的研究》第二章第二節《天泉証道問答》等。
- ⑧ 此據王弼本，如依傅奕本，文字略有出入，但大旨相同。
- ⑨ 現存《淮南子》中的注釋，一般俱題「高誘注」，而實際上，這是有問題的。據余嘉錫《四庫提要辨證》卷十四的考証，其中《繆稱》，《齊俗》，《道應》，《詮言》，《人間》，《太族》，《要略》諸篇為許慎所注。我們這裏為敘述方便，概作「高誘注」。不詳加辨析。
- ⑩ 見《全三國文》卷四十八。
- ⑪ 見賈逵所著《釋疑論》，載《廣弘明集》卷二十，又見《全晉文》卷一百三十七。賈逵，《晉書》有傳。
- ⑫ 見《河南程氏文集》卷八，中華書局整理本《二程集》第577頁。（中華書局，北京，一九八一年）以下引二程氏語，概出此本。
- ⑬ 《河南二程遺書》卷二十五，《二程集》第318頁。
- ⑭ 見《二程集》1257頁。
- ⑮ 見《朱子語類》卷五（台灣正中書局影印本）第152頁。以下所引《語類》文字，概出此本。
- ⑯ 《明儒學案》卷三十二，《泰州學案一》，第718頁。
- ⑰ 同上，第721頁。夏廷美，據載，乃「繁昌田夫也」，嘗從焦竑游。
- ⑱ 同上，卷三十四，《泰州學案二》，第770頁。
- ⑲ 同上，卷十，《姚江學案》，第215頁。
- ⑳ 作為定本的《般若心經》，一般認為是唐玄奘譯，但也有爭議。參見《岩波文庫》，中村元等譯註本《般若心經》及注釋。
- ㉑ 俱引自《岩波文庫》，坂本幸男等譯註本《法華經》。
- ㉒ 見《岩波文庫》，中村元等譯註本《淨土三部經》本《無量壽經》。
- ㉓ 見《大正藏》本《六相壇經》。
- ㉔ 見《岩波文庫》，入矢義高譯註本《臨濟錄，示衆》。
- ㉕ 《明儒學案》卷十六，《江右王門學案一》第339頁。
- ㉖ 同上，第338頁。
- ㉗ 同注㉕。
- ㉘ 此據傅奕本，馬王堆出土《老子》帛書申本大致同，王弼注本少「罪莫大於可欲」一句，其他文字亦稍有出入。
- ㉙ 這兩句話，據北京大學《荀子》注釋組《荀子新注》。云，乃是批判老子道家思想和孟軻，宋鉞之說的。見該書381、382頁。（中華書局，北京，一九七九年版）。
- ㉚ 白居易《策問》，見《白居易集》卷六十二（中華書局整理標點本第1297頁）。李贄《廣廢莊論》見《文苑英華》卷七百六十（中華書局影印本）。
- ㉛ 《王文公文集》卷二十七《原性》（上海人民出版社標點排印本）。
- ㉜ 《明儒學案》，卷二十一，《江右王門學案六》第500頁。
- ㉝ 同上，卷十二《浙中王門學案二》，第243頁。
- ㉞ 同上，第247頁。
- ㉟ 同注㉝。
- ㊱ 同上，卷三十，《粵閩王門學案》，第661頁。
- ㊲ 同上，卷十二《浙中王門學案二》第248頁，黃氏案語。又，關於龍溪和近溪的區別，還可以參見荒木見悟先生《明代思想研究》一書中《羅近溪的思想》一文。
- ㊳ 見《明儒學案》卷十四，《浙中王門學案四》，第300頁。
- ㊴ 同上，卷十七，《江右王門學案二》，第365頁。
- ㊵ 同上，第362頁。
- ㊶ 同上，第382頁。
- ㊷ 同上，第379頁。
- ㊸ 同上，卷三十二《泰州學案一》，第741頁。
- ㊹ 同上，第717頁。
- ㊺ 同上，第728頁。

陽明學中的欲望觀 (李慶)

- ④6 同上，第718頁。
 ④7 同上，第728頁。
 ④8 同上，卷三十四，《泰州學案三》，第800頁。
 ④9 見黃氏《明道編》卷二（中華書局標點本）。
 ⑤0 見《明儒學案》卷二十六，《南中王門學案二》，第600頁。
 ⑤1 見《焚書》卷四《答鄧石陽》（中華書局標點整理本）。
 ⑤2 見《李氏文集》卷十八《明燈道古錄》卷上。
 ⑤3 見《焚書》卷一《答耿中丞》。